

Trilogi Masyarakat, Agama dan Ilmu sebagai Bangunan Pendidikan dalam Islam

Agus Darmawan

Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya

Email: agoesd@yahoo.com

Abstrak

Sebagai pemeran utama dalam perubahan, perkembangan dan kemejuan, masyarakat, agama dan ilmu pengetahuan harus mampu bertahan dari segala hal yang membingungkan. Hal-hal yang mencampuradukkan antara kebenaran dan kepalsuan, kenyataan dan ilusi serta tawaran-tawaran cara pandang ambigu, yang akhirnya akan menyandera diri mereka dalam batasan wilayah tertentu. Batasan-batasan ini akan mampu dirobahkan jika memiliki cara pandang yang baik, benar dan tepat, yaitu cara pandang yang berlandas pada agama dengan diperuncing oleh tingkat keilmuan yang mumpuni serta ditopang oleh sebuah sistem organisasi yang tertata rapi. Dengan pemimpinnya sebagai *public figure* yang kompeten. Seorang figur yang dapat menunjukkan pilihan yang terbaik, relevan serta sesuai kebutuhan dengan cara yang sangat hati-hati, namun tetap berada dalam koridor normative yang baik, yaitu agama.

Kata kunci: *Framework*, pendidikan, realitas, Islam, *wujūd*

Pendahuluan

Pendidikan Islam adalah bagian penting dari perkembangan peradaban manusia, khususnya umat Islam. Ia memainkan peran yang sangat krusial dalam menentukan pola pikir, sikap dan perilaku yang akan mewarnai dinamika kehidupan sosial kemasyarakatan. Sebagai sebuah proses, pendidikan bukanlah semata-mata aktivitas spontan yang mengalir begitu saja. Ia lahir dan berkembang dari sebuah konsep mendalam, cara pandang yang detail, sistem terstruktur dan fokus yang jelas serta rangkain aktivitas lain yang terprogram, terarah dan berkesinambungan. Ada bermacam komponen dan aspek-aspek lain yang menopang terlaksananya aktivitas ini. Tiga aspek yang paling terasi krusial dalam sistem pendidikan Islam mencakup manusia, agama dan ilmu pengetahuan.

Ketiga komponen itu saling berhubungan dan memiliki kebergantungan satu sama lain. Oleh karenanya, pendidikan lebih merupakan satu sistem rangkaian aktivitas yang mencoba membentuk masyarakat yang intelek, beradab dan agamis. Sebagai sebuah sistem,

pendidikan tidak dapat dilepaskan dari kerangka filosofis yang mengkaji tentang masalah pendidikan. *Framework* ini terbentuk dari gagasan yang diekstrak dari tiga aspek; ontologi, epistemologi, dan aksiologi dalam Islam.

Dalam kajian ontologis, pemikiran Islam sangat mementingkan untuk dipahami karena ia merupakan satu pandangan hidup yang mendasar. Pandangan ini tidak ikut terpancar dengan terpancarnya letak geografis mereka, sebagaimana peradaban lain yang ikut terpancar dari dalam sistem metafisiknya.¹ Pemahaman metafisik ini menjadi sumber, karakteristik dan sifat dalam dunia pendidikan Islam. Kolaborasi dari ontology dan epistemologi melahirkan sebuah sistem yang mengatur tentang tindak-tanduk seseorang. Poin terakhir yang biasa disebut sebagai aksiologi, dan sangat berkaitan dengan nilai gunanya. Ketiga hal ini akhirnya membentuk sebuah cara pandang filosofis yang memperkaya horizon pendidikan Islam. Artinya, segala cabang pengetahuan yang diajarkan dari sudut pandang Islam mencakup aspek-aspek filosofis dan praktis.

Dari penjelasan di atas, sejumlah pertanyaan dapat disuguhkan, misalnya; benarkah ilmu pengetahuan sebagai bahan utama dari sebuah konsep pendidikan dalam Islam murni sebagai buah kontemplasi masyarakat, apakah perannya, lalu apa yang telah dan ingin dibangun dalam dunia pendidikan Islam, apa yang ia lakukan agar memiliki pengetahuan dan apa yang menjadi tolak ukurnya? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan ini akan membuktikan apakah artikel ini patut diapresiasi sehingga tidak mungkin dilewatkan begitu saja dalam kajian ilmiah.

Peran Sosial Masyarakat sebagai Aktor Pendidikan

Dalam menggambarkan susunan sosial masyarakat, Qur'an terlihat menggunakan beberapa terma yang bervariasi; mulai *ummah*, *qawm*, *sha'b*, *qabīlah*, *firqah*, *ṭā'ifah*, *asbāt*, *hizb* serta *fi'ah*. Sekilas istilah-istilah itu memang tidak berbeda satu sama lainnya, namun jika kita kaji lebih mendalam akan kita dapati bahwa meskipun serupa, pada dasarnya terma-terma tersebut sangat berbeda. *Pertama*, kata *ummah* atau jika ditampilkan dalam Bahasa Indonesia serapannya berbentuk "umat". Kata ini, dipakai oleh Qur'an dengan dalam dua bentuk yang berbeda; tunggal dan plural, meskipun dalam beberapa kasus dipakai sebagai aneksi (*muzāf*). perbedaan bentuknya ini ternyata bukan hal yang kebetulan, atau tanpa makna. Tengok saja penggunaan istilah umat dalam beberapa arti yang berbeda; meskipun secara umum aberkonotasi komunitas masyarakat, namun dalam beberapa kesempatan muncul dengan pengertian lain. Di antara arti kata yang tersebut adalah aqidah, waktu, pemimpin yang diteladani, umat Islam, agama tauhid,

¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Elements of Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 1.

potensi manusia, dan komunitas satu keimanan.² Ini menjelaskan bahwa, Qur'an tidak melulu membicarakan kelompok manusia setiap menggunakan istilah umat.

Salah satu penggunaan ayat dalam Qur'an yang menunjukkan kualifikasi masyarakat adalah al-Baqarah ayat 143. Di situ jelas disebutkan "*umatān wasāṭan*" yang denotasinya masyarakat penengah atau adil. Penjelasanannya dapat kita kaitkan dengan ayat lain yang artinya "segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar."³ Jika kita kaitkan kandungan kedua ayat tersebut, maka akan kita temui kalau masyarakat yang diakui oleh Qur'an adalah masyarakat dengan kepribadian positif. Kepribadian yang dimanifestasikan dalam bentuk tindakan (*yad'ūn*). Bukan sembarang aksi, namun kumpulan aksi-aksi "*heroic*" yang berusaha mencegah segala macam perilaku yang tidak terpuji, kasar, bengis, *dhālim* dan menggantinya dengan aspek-aspek yang disebut *ma'rūf*.⁴ Jadi, masyarakat sebagai mana keterangan ayat di atas adalah kelompok masyarakat universal yang mencakup seluruh persebaran manusia tanpa tersekat oleh batasan-batasan ras, kasta, kelas, golongan, ataupun letak geografis.

Poin lain yang muncuk adalah penggunaan kata *ma'rūf*. Ia memiliki arti kebaikan. Meskipun demikian, asli kata ini adalah '*arafa* ('-r-f) yang mengandung pengetahuan mengetahui. Sehingga, untuk mengatakan masyarakat sebagai suatu kumpulan populasi yang mengusung perbuatan baik sebagai tujuannya, perlu ditegaskan dengan ilmu pengetahuan. Kenapa ilmu pengetahuan? Sebab, banyak fakta sejarah yang menggambarkan perselisihan yang berujung pada pertumpahan darah lahir di inisiasi oleh keinginan suatu kelompok masyarakat yang mencoba melakukan hal yang menurutnya "positif". Kata *ma'rūf* dalam ayat secara tegas menolak kualifikasi baik atau pun buruk dengan standar "kaca mata" masing-masing golongan. Sebab standar ini akan sangat mengandalkan kondisi sosio kultur yang berjalan di lingkungan mereka, meskipun aspek sejarah tetaplah memainkan peran penting. Namun pada hakekatnya, ayat ini mengajarkan perlunya sebuah standarisasi yang berlaku universal, yang mampu menyatukan masyarakat tanpa dibatasi ras, budaya, geografis dan sekat-sekat lainnya. Standar itu adalah standar yang tidak semata-mata akan selalu berubah dan menjadi *ma'mūm* kepada perubahan zaman yang selalu akan berubah-ubah, standar itu tiada lain adalah wahyu alias agama.

² QS. al-Anbiyā': 92. Yūsuf: 45. al-Nahl: 120. āli Imrān: 110. al-Anbiyā': 92. Hūd: 118. al-Baqarah: 160.

³ QS. Ali Imrān: 104.

⁴ Baca: Imron Mustofa, "Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran al-Qur'ān Abdullah Saeed", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 2 (Maret 2016), 474.

Kenapa harus agama? untuk menjawab ini kiranya kita perlu mengutip terjemahan ayat yang berbunyi “*kāna al-nās ummah wāhidah*” artinya “dulu manusia itu adalah umat yang satu.”⁵ Ayat tersebut menggunakan kata *kāna*, dalam bentuk *past* (lampau), artinya menjelaskan suatu fenomena yang pernah terjadi pada masa lampau, dan sangat mungkin untuk terulang kembali. Ibn Kathīr menginterpretasikan kandungan ayat ini sebagai cerita sejarah umat manusia dulu kala. Awalnya mereka berada dalam satu kesatuan yang kuat, dengan visi dan misi yang jelas, namun seiring perkembangan zaman mulai timbul riak-riak perbedaan pendapat dalam diri mereka. Oleh karena, ketiadaan panduan yang dapat menjadi penengah perselisihan mereka. Dampaknya, riak kecil itu membesar, bahkan sampai menimbulkan perpecahan, yang tidak sedikit berakhir pada pertumpahan darah.⁶ Keterangan ini juga dapat kita temui dalam al-Baqarah 128, yang menggambarkan bahwa kata *ummah*, ada kalanya menunjukkan arti sebagai keturunan orang-orang sholeh terdahulu. Namun yang perlu diwaspadai adalah keterangan yang menggambarkan tanggung jawab yang akan diperhitungkan.⁷ Ini seperti peringatan atas keturunan-keturunan Ibrahim, bahwa keturunan orang sholeh tidak otomatis menjadi baik juga dan sebaliknya.⁸

Selain itu, masyarakat yang dimau oleh Qur`an bukanlah sembarang kumpulan manusia. Namun sekumpulan manusia yang terorganisasi secara baik, kuat dan dipimpin dengan bijak. Ini disinyalir dari penggunaan kata *ummah* yang juga berkonotasi pemimpin. Dalam al-Nahl: 120, di situ disebutkan secara jelas bahwa Ibrahim adalah seorang “umat” yang patut diteladani kepemimpinannya. *Kāna Ibrāhīm ummatan qānitan lillāh*,⁹ ungkapan ini jelas menggambarkan kapasitas Ibrahim sebagai seorang pemimpin dengan kaliber tingkat yang sangat luar biasa. Tidak hanya mampu membawa kebaikan dunia, namun mampu mengarahkannya untuk lebih berdimensi ketuhanan (baca: akhirat). Ini ia buktikan dalam sekian banyaknya perkataan, sikap, perilaku dan doa-doanya yang dikutip dalam Qur`an. Dengan kualitas seperti ini, Ibrahim di gelari sebagai seorang *hanīf* yang tidak tidak menyekutukan Tuhan barang sedikitpun. Artinya, masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang dipimpin oleh seseorang dengan kapasitas kepemimpinan yang terbaik di antara semua anggota masyarakat yang tersedia. Bukan hanya terbaik dalam hal-hal seperti sikap, karakter, keilmuan, ataupun tindakan, namun juga terbaik dalam usahanya

⁵ QS. al-Baqarah 2: 213, Hūd 11: 118.

⁶ Abu al-Fidā` Ismāīl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Azīm*, vol. 1 (T.t.: Dār Ṭaybah li al-Nashr, 1999), 569.

⁷ QS. al-Baqarah: 134

⁸ QS. Hūd 11: 48.

⁹ QS. al-Nahl: 120.

menjauhi dan menjauhkan tindakan negatif beserta seluruh dampak yang mungkin lahir darinya.¹⁰ Singkatnya, karismatik kepemimpinan yang baik akan mampu memotivasi rakyat, dan akhirnya akan menularkan kualitas pejuang yang tahan banting.

Dari keterangan di atas, dapat kita simpulkan bahwa masyarakat yang merupakan aktor utama perubahan bukanlah sekumpulan individu yang terbatas oleh ras, golongan, geografis maupun batasan-batasan lainnya. Sebagai pemeran utama dalam perubahan, perkembangan dan kemajuan mereka harus mampu bertahan dari segala hal yang membingungkan. Hal-hal yang mencampurkan antara kebenaran dan kepalsuan, kenyataan dan ilusi serta tawaran-tawaran cara pandang ambigu, yang akhirnya akan menyandera diri mereka dalam batasan wilayah tertentu. Batasan-batasan ini akan mampu dirobek jika memiliki cara pandang yang baik, benar dan tepat, yaitu cara pandang yang berlandas pada agama dengan diperuncing oleh tingkat keilmuan yang mumpuni serta ditopang oleh sebuah sistem organisasi yang tertata rapi. Dengan pemimpinnya sebagai *public figure* yang kompeten. Seorang figur yang dapat menunjukkan pilihan yang terbaik, relevan serta sesuai kebutuhan dengan cara yang sangat hati-hati, namun tetap berada dalam koridor normative yang baik, yaitu agama.¹¹

Agama sebagai Sistem Lingkaran “Hutang”

Sebagaimana diisyaratkan penjelasan di atas, agama dalam masyarakat memerankan bagian yang sangat vital, yaitu sebagai sumber hukum (*jurisprudencia; source of law*). Kenapa harus agama? jika demikian, maka bagaimana penerapannya? Dalam menyuguhkan jawaban dari persoalan tersebut, perlu kitanya kita kemukakan makna dari agama itu terlebih dulu. Agama dalam Bahasa Inggris disebut *religion*, atau *dīn* dalam Bahasa Arab. Kata *dīn* menurut susunan huruf yang mengkonstruksinya tersusun dari *d-y-n*. Menurut akar Bahasa ini, *dīn* memiliki keterikatan dengan kata *dayn*, karena keduanya berangkat dari asal kata yang sama; *d-y-n*. Meskipun *dīn* yang biasa diartikan sebagai agama, berbeda cukup jauh dengan *dayn* yang berarti hutang, namun menurut al-Attas, justru itulah letak hubungan keduanya. kedua kata itu menggambarkan sebuah rangkaian makna yang tersimpan dari satu asal kata. Secara konseptual, *dīn* dan *dayn* menjelaskan bahwa agama adalah suatu bentuk keterhutangan manusia kepada Tuhan. Seperti halnya, orang yang berhutang berkewajiban membayar maka demikian halnya dengan orang yang beragama; ia wajib membayar hutangnya. Masalahnya, apa bentuk hutang manusia kepada Tuhan? jawabnya adalah adanya manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan adalah hutang terbesar yang wajib dibayar oleh setiap individu itu sendiri.

¹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān*, 611.

¹¹ Al-Attas *Prolegomena*, 39.

Secara umum *dīn* menurut aspek kebahasaannya mengandung empat pengetahuan utama; keberhutan; ketundukan; kekuatan hukum dan kehendak atau kecenderungan alamiah hati. Kaitan keempat makna tersebut dapat dinyatakan dalam sebuah ungkapan bahwa; Sebagai seorang yang sedang dalam kondisi memiliki kewajiban atau tanggungan yang harus diselesaikan, maka sudah sewajarnya manusia akan merasa untuk cenderung berusaha memerintahkan dirinya -atau lebih tepatnya dipaksa, untuk tunduk dan patuh guna memenuhi tuntutan hukum atas dirinya, melalui pemenuhan segala macam ketentuan yang harus ia selesaikan kepada kreditur –dalam hal ini Tuhan. Ini artinya baik agama dan hutang adalah dua kata dengan esensi yang sama.¹²

Dalam praktiknya, masyarakat yang terorganisir akan terlibat dalam suatu hubungan timbal-balik antara satu dengan yang lainnya. Hubungan ini akan menimbulkan apa yang disebut hak, dan kewajiban. Hak dan kewajiban inilah yang mengilhami terjadinya interaksi yang terus menerus antar sesama anggota masyarakat dalam satu tempat atau kesempatan tertentu. dalam sekalah regional, tempat mereka bertransaksi antara hak dan kewajiban dalam Bahasa Arab disebut *madīnah* (kota). *Madīnah* juga merupakan kata dengan pondasi sama dengan *dayn* dan *dīn*, yaitu *d-y-n*. Inilah barangkali kenapa Rasul menamai kota Yatsrib dengan sebutan *al-Madīnah al-Munawwarah*, yaitu kota yang tercerahkan atau tempat di mana manusia menunaikan segala tanggungan hutang-hutang dan kwajibannya terhadap sesama manusia maupun Tuhan dengan Islam sebagai panduannya. Bahkan dalam menjalankan pemerintahan yang baik, suatu kota ataupun Negara memerlukan aparat-aparat penegak hokum yang terdiri pemimpin, hakim, polisi, pengelola lalu lintas dan beberapa elemen lain. Hal-hal yang disebut terakhir ini dalam Bahasa Arab dikenal dengan istilah *dayyān*, yaitu orang yang terlibat dalam organisasi atau kehidupan di kota-kota besar.¹³ Sehingga, apa yang dibentuk dari kata *d-y-n* menurut segi kebahasaan saja sudah menunjukkan suatu susunan sosial kemasyarakatan yang tersusun rapi, dengan kecukupan sumber daya yang mampu mempertahankan dinamika kehidupan di dalamnya secara beradab; taat norma-norma atau hukum, tatanan, keadilan terjamin dan ada unsur otoritas yang menyusunnya. Semua itu diakhiri dengan sebuah tujuan yang sama yaitu membayar hutang kepada Sang *Khāliq* alam semesta ini.

Ini berarti, menjadi sangat penting untuk memandang lebi kedalam mengenai hubungan antara konsep agama dan kota, antara aspek normative yang mendasar dan sosial kemasyarakatan. Ini juga menunjukkan relasi antara kehidupan individu seorang mukmin dengan realitas kolektif sosial kemasyarakatan di sekitarnya yang lebih luas. Relevansi yang penting untuk

¹² Ibid., 57-60.

¹³ Ibid., 42--52; 53-59; 60-68;72-74; 75-80; 83-84.

digarisbawahi dari kasus perubahan nama kota Yatsrib menjadi *al-Madīnah al-Munawwarah* adalah *pertama*, perubahan ini muncul segera setelah Nabi Hijrah. Artinya, masyarakat mukmin harus segera mungkin untuk menerapkan segala macam ajaran yang ia peroleh dari agamanya kedalam realitas sosial kemasyarakatan. Di sini agama, agama disusun berdasarkan konsep *al-Islā huwa dīn wa dawlah*, yaitu konsep integrasi antara Islam sebagai agama yang memuat undang-undang normative dengan Islam sebagai satu dasar Negara yang mempayungi segala bentuk manusia yang nilai-nilai yang ada di dalamnya. *Kedua*, *al-Madīnah* secara konseptual merupakan suatu habitat seorang Muslim yang diterangi oleh nilai-nilai agama Islam. Artinya, tempat tinggal dan berkembang seorang Muslim harus mampu menjadi tanda era baru yang dapat menerangi muslim dan seluruh lapisan masyarakat secara universal tanpa ada sekat-sekat suku, budaya, Bahasa ataupun geografis. Semua adalah satu kesatuan utuh yang saling menjaga mendorong perkembangan di dalamnya. Ini semua karena, *al-madīnah* merupakan tempat persemaian *dīn* yang benar, mewujudkan dirinya dalam bentuk manusia-manusia yang beradab, berpengetahuan serta memiliki dasar pengangan keimanan yang valid.

Adanya relevansi antara agama, hutang dan kota sebagai sebuah peradaban baru secara filosofis akan menuntut realisasi keimanan seseorang dalam bentuk yang jelas. Realisasi keterhutangan kepada Tuhan serta cara dan metode pembayarannya pun harus dituangkan secara konkret dan dapat dibuktikan secara jelas dan tegas. Sebagai sebuah peradaban tersendiri, kota tentunya akan menjadi lambing dari individu mukmin, komunitas, tata sosio-politik, hukum, yang dibangun dan diwarnai di atas perkembangan pemikiran yang dimanifestasikan dalam sector riil, maupun jiwa rasional, baik dalam usahanya untuk menunjukkan otoritas keilmuan ataupun pemerintahan yang adil, dengan perekonomian dan elemen-elemen lainnya tetap terjamin. Jadi bentuk keterhutangan manusia harus dibayar dalam dua cara; secara empiris dan rasional. Secara empiris tertuang dalam segala macam aktivitas baik itu individu maupun kemasyarakatan, ataupun secara rasional dalam bentuk framework berfikir yang Islami, yang akan mempengaruhi aspek ruhaniyah seorang muslim.

Selain itu, ada satu poin yang tidak kalah pentingnya, yaitu persoalan sebagaimana lazimnya kapankah kesepakatan “kontrak” hutang piutang antara Tuhan dan manusia dibentuk? Pertanyaan ini sangat mungkin muncul, sebab beban yang diemban manusia untuk membayar hutang atas wujudnya bukanlah satu hal yang sepele, namun membutuhkan kontinuitas, konsekuensi dan usaha yang tidak ada habisnya. Jika kita asumsikan kontrak tersebut sebagai bagian dari ilmu sosial, hal itu bisa kita bilang mirip dengan teori kontrak sosial. Sabine dalam *A History of Political Thought*, mendefinisikan teori tersebut sebagai sebuah gagasan yang menyatakan

bahwa seorang individu ataupun kelompok tertentu telah menyerahkan kekuasaan atas diri mereka kepada individu atau lembaga lain yang disepakati, bisa berupa Negara ataupun hierarki kekuasaan lainnya. Di sini, sumber kedaulatan dalam kontrak sosial dibangun di atas kesepakatan pihak-pihak yang mengikat suatu perjanjian.¹⁴ Dalam pandangan Taha Huseyn, kontrak itu dalam Islam disebut *mubāya'ah* (pembaitan).¹⁵ Namun itu semua adalah menurut perspekti ilmu sosial, pertanyaannya adalah adakah kontrak semacam itu dalam urusan kesepakatan antara manusia dan Tuhan? jawabnya ada.

Perjanjian berupa pengakuan atau sumpah setia kepada Tuhan pernah diucapkan oleh manusia sebelum ia dilahirkan. Perjanjian ini direkam Qur'an dengan ungkapan "*a lastu bi rabbikum? balā shahidnā*".¹⁶ Percakapan itu menjawab keraguan tentang ada tidaknya kesepakatan antara si hamba dan Tuhan, yang berdampak tuntutan mutlak atas si hamba untuk menjalankan segala perintah dan menjauhi setiap larangan-Nya. Lantas jika semua manusia tidak mampu mengingat proses kontrak tersebut, lantas bagaimana ia dapat mempercayai bahwa ia pernah membuat sebuah pernyataan tersebut? al-Qaḥṭānī mengklasifikasikan tujuh syarat bagi seseorang untuk mampu mendapatkan jawaban dari persoalan ini. Ketujuh syarat tersebut terdiri dari: *al-'ilm* (ilmu), *al-yaqīn* (keyakinan), *al-qabūl* (menerima), *al-inqiyād* (patuh), *al-ṣidq* (jujur), *al-ikhlaṣ* (ikhlash) dan terakhir *al-maḥabbah* (rasa cinta).¹⁷ Ketujuh hal tersebut bermuara pada adanya informasi atau ilmu yang didapat oleh manusia. Proses pencapaian ilmu ini oleh Qur'an diperjelas melalui ayat yang pertama kali turun, yaitu melalui ungkapan *iqra'* atau perintah membaca. Membaca merupakan suatu aktifitas indera guna menggalang informasi dan dari kumpulan informasi yang terkumpul akan mampu melahirkan pemahaman valid. Objek bacaannya pun ada dua; ayat *qur'āniyyah* (teks tertulis) dan *kawniyyah* (fenomena alam semesta). ilmu saja ternyata tidak cukup, karenanya perlu keenam syarat lain agar seseorang mampu dan mau menerima kenyataan yang ia peroleh melalui informasi yang benar (*khābar ṣadīq*) ataupun hasil kontemplasi akalanya. Singkatnya, untuk mengetahui ada tidaknya kontrak atau

¹⁴ G.H. Sabine, *A History of Political Thought* (New York: Collier Books, 1959), 398.

¹⁵ Istilah *bay'at*, yang secara etimologis berarti menjual sesuatu, atau memberikan sesuatu kepada orang lain dengan imbalan tertentu. *Bay'at* juga mengandung pengertian perjanjian; yaitu sebuah janji setia atau saling berjanji setia. Di sini dua pihak yang membuat kesepakatan dilandasi sikap suka rela guna menjalankan kontrak transksi hak dan kewajiban dengan saling setia dan taat. Taha Husayn, *al-Fitnah al-Kubrā*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1951), 28-29. Abdul Aziz Dahlan (ed.), "*Baiat*" *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol 1 (Jakarta: Ichtiar Baru, 2001), 179.

¹⁶ QS. al-A'rāf 172.

¹⁷ Muḥammad Sa'īd al-Qaḥṭānī, *al-Walā' wa al-Barā' fī al-Islām* (Riyadh: Dār al-Ṭayyibah, 2003), 28-39.

kesepakatan antara manusia dan Tuhan diperlukan sebuah ilmu pengetahuan yang bukan hanya lahir dari pengamatan dinamika empiris, namun juga yang sesuai dengan wahyu yang diturunkan dalam bentuk agama beserta seluruh norma-norma yang terkandung di dalamnya.

Sampai di sini dapat kita nyatakan bahwa, seorang muslim secara alamiah akan mampu memahami bahwa dirinya sedang berhutang kepada Tuhan. satu kehutangan yang tidak akan mampu ia lunasinya, kecuali dengan cara menyerahkan kembali dirinya beserta seluruh apa yang ada padanya kepada Tuhan. Sebagai, eksistensi manusia itu sendiri merupakan bentuk hutang yang paling besar yang ia tanggung. Belum lagi, alam semesta yang dipersiapkan untuk manusia dalam menjalani kehidupannya. Oleh karena, setelah mengetahui hal ini, sudah sepantasnya manusia yang mencoba membayar hutang tersebut akan menjadikan dirinya pelayan atas segala kehendak Tuhan. Qur'an jelas berstatemen "manusia dan jin hanya diciptakan untuk tujuan beribadah". Ibadah yang dimaksud adalah menuruti kehendak Tuhan yang menciptakannya. Jadi, hubungan antara kreditur dan debitur adalah hubungan antara *sayyid* dan *'ābid*. *Sayyid* merupakan orang yang berhak atas segala sesuatu yang dimiliki oleh budaknya, bahkan hasil kerja yang dilakukan oleh seorang *'ābid* adalah milik tuannya. Sehingga makna *'ābid*, menunjukkan posisi sebagai pelayan yang sangat terikat oleh kehendak Tuhannya. Sehingga, kewajiban seorang pelayan adalah melayani sesuai tuntutan yang dilayani. Di lain pihak, selain sebagai *'ābid*, manusia juga merupakan seorang *khādim*. Meskipun sama seperti *'ābid*, yang berkewajiban menuruti tuannya, di sini *khādim* memiliki kebebasannya sendiri. Kebebasan itu berupak, hak menentukan keinginan yang ada dalam dirinya untuk berbakti kepada tuannya. Dibandingkan *'ābid*, *khādim* lebih memiliki posisi yang mulia, sebab keinginan untuk melayani seorang *khādim* lahir dari dalam dirinya sendiri, lain dengan *'ābid* yang lahir dari tuntutan. Kedua gambaran tersebut pada hakekatnya menggambarkan posis tawar manusia dki di hadapan Tuhan. Apakah ia ingin menjadi seorang *khādim* yang dengan tulus dan sukarela melayani tuannya, ataupun harus dipaksa untuk mau atau pun tidak tetap wajib melayani tuannya sebagai seorang *'ābid*.

Ilmu: Bentuk Manifestasi Nyata

Syarat pertama dalam jumlah keseluruhan yang ada tujuh sebagai mana dijelaskan di atas adalah ilmu. Ini menjelaskan bahwa posisi ilmu pengetahuan menempati *maqām* yang paling asasi sebelum syarat-syarat lainnya. Sederhananya, relasi antara ilmu dan Tuhan merupakan relasi yang amat mendasar, yang melandasi segala macam aktivitas lain. Bahkan ini dapat diartikan sebagai pemahaman tentang agama dan realisasinya dalam dunia sosio masyarakat tidak sah tanpa disertai dengan keilmuan yang

mumpuni. Bisa juga bermakna, segala macam klaim pengakuan tentang agama beserta seluruh pemahamannya tidak bisa dianggap benar tanpa didasari dengan informasi yang benar tentangnya. Contoh yang paling mudah adalah, seseorang tidak mungkin dapat merasakan bahagia ataupun sedih tentang sesuatu yang tidak ia pahami ataupun ketahui sama sekali. Jika kita analogikan, seorang ibu yang dipisahkan dari anaknya selama puluhan tahun, dan akhirnya sudah tidak mampu mengidentifikasi bahwa ia adalah anaknya yang hilang. Suatu ketika mana kala sang ibu mendapati anak tersebut dalam keadaan sakit, namun ia tidak tahu bahwa itu adalah anaknya, maka pastinya sang ibu tidak akan merasakan kesedihan yang sangat sebagaimana jika ia mengetahuinya. Artinya informasi yang dimiliki seseorang tentang segala sesuatu akan mempengaruhi tingkat cinta, rindu, sayang, benci, dendam bahkan keimanan dirinya. Ini berlaku juga bagi sikap seorang hamba kepada Tuhannya. Mengenai hal ini, secara jelas al-Sa'dī, menyatakan “iman tidak mungkin ada tanda disertai ilmu, sebab ilmu merupakan cabang dari iman seseorang, dan iman tidak akan menjadi sempurna tanpa adanya ilmu”.¹⁸ Ungkapan tersebut, mengandung pengertian bahwa ilmu dan iman bagai mata koin yang saling melengkapi satu sama lain. Oleh karenanya, pelepasan ilmu dari iman ataupun penceraian iman dari ilmu merupakan tindakan yang tidak bisa ditbenarkan.

Hubungan yang dihasilkan dari relasi ilmu dan iman inilah yang berperan sebagai dasar agama Islam. Tengok saja, bagaimana awal seorang manusia dapat menyandang titel “muslim”, melalui deklarasi kalimat *shahādat al-tawhīd*. Deklarasi ini bukan hanya sebatas pernyataan bahwa ia mengakui Allah sebagai Tuhan, dan Muhammad sebagai Nabi. Namun pernyataan itu harus didasari keyakinan yang dibangun di atas pondasi keilmuan yang valid. Sehingga pendeklarasian manusia sebagai seorang muslim merupakan satu mata rantai yang saling berhubungan dengan mata rantai-mata rantai yang lainnya. Relasi ini, merupakan sebuah sistem yang tidak mungkin untuk dilepaskan dari sistem keyakinan yang terbangun dalam diri manusia itu sendiri. Sehingga peran ilmu dalam sistem keimanan seorang muslim pada hakekatnya merupakan sarana penguatan hakekat keimanan dalam diri manusia.

Keterangan di atas, telah menggambarkan bahwa tradisi keilmuan Islam, tidak serta merta menggambarkan ilmu sebatas kumpulan informasi ataupun fakta-fakta ilmiah, namun berhubungan dengan keyakinan dan kepastian.¹⁹ Oleh al-Faruqi, sikap ini ia nilai telah melahirkan konsekuensi

¹⁸ ‘Abd al-Rahmān al-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (Beyrut: Mu’assasah al-Risālah, 2002), 934.

¹⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), 67. Wan Mohd Nor Wan Daud, *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan* (Singapura: Pustaka Nasional,

logis yang berupa penegasan bahwa ilmu yang benar dapat dicapai manusia.²⁰ Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, untuk masuk kedalam dunia “muslim” seorang individu harus mendeklarasikan dirinya melalui pernyataan kesaksiannya dalam *shahādat al-tawhīd*. Pernyataan ini merupakan bentuk persaksian bahwa Tuhan adalah Realitas sekaligus kebenaran yang tertinggi yang disebut sebagai *al-Haqq*.²¹ Sebagai suatu persaksian tentunya hal ini dapat dinyatakan keabsahannya apabila yang menjadi saksi adalah orang yang memiliki keilmuan atas apa yang ia persaksikan. Jika ilmu sebagai syarat utama dalam persaksian ini hilang dari saksi, maka sudah barang tentu kesaksian tersebut akan ditolak.

Ungkapan di atas juga diperkuat oleh ayat yang berbunyi “*fa i’lam annahu lā ilāh illā Allāh*”.²² Terjemahan bebasnya “ilmuilah bahwa tiada sesembahan (Tuhan) selain Allah”. Ayat ini secara tegas mengidentifikasikan bahwa penting untuk membangun keimanan di atas pondasi keilmuan yang kuat. Pondasi ini tidak hanya mencakup argumentasi dalam dunia kontemplasi nalar (*‘aqliy*), namun harus dibarengi dengan argumentasi tekstual (*naqliy*). Dengan demikian, perintah untuk “mengilmui” Tuhan sebagai dasar “persaksian” yang diutarakan seseorang dalam deklarasi *shahādat al-tawhīd*-nya adalah wajib bagi setiap individu. Selain itu, ini juga mengidentifikasikan bahwa mengilmui suatu hal akan melahirkan konsekuensi logis yang berupa keyakinan (baca: keimanan) terhadapnya, sehingga produk keilmuan apapun yang diproduksi akal, akan relasi dan pengaruh terhadap struktur keyakinan dalam hati seseorang.

Jika memang “mengilmui” Tuhan adalah suatu hal yang mesti dilakukan oleh setiap muslim, maka pertanyaan selanjutnya adalah bagaimanakah proses ini dapat ditempuh? Untuk menjawab persoalan ini - pertama-tama sejauh pembacaan penulis, bahwa dalam Qur`an tidak digariskan secara eksplisit tentang satu metode khusus yang harus digunakan oleh seseorang untuk melakukannya, kecuali sebatas penggambaran suatu pendekatan yang integral, dalam istilah al-Faruqi disebut pendekatan *tawhīdiy*.²³

Tawhīdiy yang dimaksud adalah suatu model pembacaan yang tidak hanya mengedepankan salah satu faktor empiris dari rasional, ataupun model deduktif dari induktif dan sebagainya. Menurut gaya pembacaan ini, manusia dapat mengilmui Tuhan dan hal-hal yang berkaitan dengan-Nya melalui

2007), 34. Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazālī’s Concept of Causality* (Malaysia: IIUM Press, 2010), 174-179.

²⁰ Ismail Raji al-Faruqi, *al-Tawhid: Its Implication on Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992), 44.

²¹ QS. al-Hajj: 62.

²² QS. Muhammad: 19.

²³ Ismail Raji al-Faruqi, *al-Tawhid: Its Implication*, 1-5.

banyak cara. Cara yang dimaksud bukan hanya mencakup keberagaman model pemahaman namun juga kebertingkatan validitas pengetahuan yang dicapai. Hierarki validitas ini dimulai dari yang paling dangkal, yaitu informasi yang didapat dari proses panca indera. Proses ini mendapatkan tanda-tanda, ataupun jejak Tuhan di alam semesta ini.²⁴ Sehingga darinya akan melahirkan pemahaman tentang rantai hubungan antara Tuhan dan dunia empiris di alam yang saling terjalin satu sama lainnya. Hubungan ini sesuai yang ditanggapi oleh akal manusia. Dalam menggambarkan istilah ini, Qur'an sering menggunakan istilah-istilah semacam *nazara* ataupun *tafakkara*.²⁵ Selain itu, manusia juga mampu mengilmui Tuhan melalui informasi yang benar, yang dibawa oleh wahyu yang berupa Qur'an dan sunah. Hal-hal seperti nama, perbuatan dan sifat-sifat Tuhan diterangkan di dalamnya.²⁶ Selain itu, ada juga media lain, yaitu informasi yang benar dari orang-orang yang pernah mengalami suatu "perjumpaan" dengan Tuhan ataupun makhluk lainnya, melalui intuisi hati maupun pengalaman langsung tanpa perantara intuisi, yang berupa pengalaman spiritual yang melampaui nalar dan indera manusia.²⁷ Kumpulan hasil dari berbagai macam cara ini, pada akhirnya akan menambah bendahara informasi keilmuan yang menguatkan kadar keimanan.

Sampai di sini dapat kita lihat bahwa ilmu memainkan peran yang sangat krusial dalam dunia keimanan seorang manusia. Dengan prinsip *tawhīdīy* (integralitas)nya ilmu akan menjadi sebuah cara pandang terhadap realitas tampak dan tidak tampak di alam semesta ini. Fungsinya adalah sebagai cara untuk menghadapi suatu fenomena kejadian alam, dan menafsirkannya menjadi sebuah pemahaman yang komprehensif yang mampu memperkuat kadar keimanan. Karenanya, cara pandang inilah yang sebenarnya dibentuk oleh ilmu pengetahuan, yang akhirnya mampu mempengaruhi sistem kerja "keilmuan" seorang manusia. Ini dapat terwujud karena adanya integrasi antara indera, akal, intuisi dan pengalaman spiritual yang disebut *tawhīd*. Singkatnya, dengan adanya peran banyak aspek yang mempengaruhi ilmu pengetahuan, maka pada hakekatnya ilmu tidak netral dari nilai-nilai yang ada.

Pendidikan Berbasis Realitas

Melihat hubungan antara agama, ilmu dan masyarakat sebagai trilogi yang saling melengkapi, setidaknya objek kajian dari kata

²⁴ Qs. al-Najm: 18.

²⁵ QS. al-Tāriq: 5. 'Abasa: 24. Al-Ghāshiyah: 17-20. al-Nahl: 11.

²⁶ QS. Tāhā: 14.

²⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazālī's Concept of Causality*, 165. Adi Setia, "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Ringkas", *Islamia*, vol. 1, no. 6 (Jakarta: Insists, 2005), 53.

“*tafakkara*” dalam Qur`an mencakup beberapa poin penting yang oleh al-Attas rangkum dengan istilah Realitas. Dalam Bahasa Ibn Sina, al-Farabi ataupun Mullā Ṣadrā istilah ini dikenal sebagai *wujūd*.²⁸ Realitas merupakan suatu istilah yang digunakan dalam merespon jawaban tentang realitas eksternal dan penegasannya secara konkrit.²⁹ Misalnya, jika ada seorang murid mempertanyakan apakah manusia pertama benar-benar ada, maka ia akan menggunakan ungkapan apakah ia ada atau tidak dalam Bahasa Inggris *is it?*

Pernyataan tentang ada tidaknya suatu hal menempati posisi vital dalam hierarki pengetahuan. Sebab, tanpa dimulai dari kepastian ada tidaknya suatu hal, maka hasil turunan dari hal tersebut tidak akan mampu diidentifikasi lebih lanjut. Dalam istilah al-Ghazali, pernyataan tentang ke”ada”an suatu hal menempati peringkat pertama, di atas Sembilan kategori lainnya. Misalnya, jika ingin melihat warna merah putih bendera Indonesia, maka yang pertama harus tersedia adalah adanya bendera itu sendiri. Warna merah putih memungkinkan untuk dikenali karena ada media untuk menampak atau menunjukkan dirinya. Selain warna, bagi penjelasan Ghazali ada setidaknya sembilan hal lain yang mungkin menampakkan dirinya setelah dipastikannya ada tidaknya *a thing*, kesembilan hal tersebut mencakup; kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, positivitas, keadaan dan aksi.³⁰ Artinya, jika ingin mendapatkan informasi apapun tentang suatu hal, satu hal yang mutlak wajib ada adalah eksistensi sesuatu itu.

Kaitannya dengan sistem berfikir dalam dunia pendidikan, pemahaman tentang segala sesuatu harus diawali dengan adanya media awal yang mewadahi segala macam informasi yang muncul darinya. “Media awal” ini, dalam Islam adalah Tuhan itu sendiri. Sebab, jika Tuhan sebagai pencipta awal sudah ditegaskan keberadaan-Nya, maka pertanyaan selanjutnya akan berputar sekitar kuantitas, kualitas, tempat, waktu, keadaan, aksi dan beberapa hal lainnya mengenai segala macam ciptaan-Nya, meskipun dalam beberapa disiplin keilmuan Tuhan itu sendiri yang menjadi objek kajiannya.³¹ Artinya, segala macam disiplin keilmuan yang ingin dikaji seseorang, dalam Islam akan berakhir pada penegasan pada poin dasar yang berupa eksistensi dan esensi dari hal itu sendiri. Esensi atau sifat-sifat yang ditunjukkan hal itu menjadi kajian utama dengan segala macam

²⁸ Imron Mustofa, “Teori Kebenaran Ibn Sina”, *Journal Kalimah*, vol. 15, no. 1 Maret 2017, 13-15. Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1975), 136.

²⁹ Toshihiko Izutsu, *Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005), 231,

³⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi’yār al-‘Ilm* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1961), 313.

³¹ QS. al-‘Alaq: 1-5

jenisnya, sedangkan eksistensinya akan memberikan penegasan dasar bahwa segala sesuatu itu tampak ada, karena diawali dengan adanya hal itu sendiri.

Apapun kajiannya, harus berakhir pada penegasan keberadaan Tuhan sebagai eksistensi awal dan sebenar-benarnya keberadaan. Wujud ada mendahului esensi hal itu. Eksistensi ada sebelum adanya sifat-sifatnya. Sehingga, adanya sesuatu wajib ada mendahului sifat-sifat yang mungkin ada setelahnya. Rangkaian proses ini dimulai dari *wājib al-wujūd* (baca: Tuhan) sebagai aktor utama atau *prima cause*. Ungkapan ini tampak mirip dengan pendapat Aristotelian khususnya tentang *efficient cause* (pelaku), namun berbeda. Letak perbedaannya setidaknya ada dua hal; Causa esensi ('*illatā al-māhiyyah*), dan causa ontology ('*illatā al-wujūd*).

Poin *pertama*, menggambarkan hakekat sesuatu yang tersusun dari eksistensi dan esensinya masing-masing, dalam istilah Aristotelian disebut *material* dan *formal cause*. Poin ini menunjukkan arti pentingnya memperdalam segala macam hal yang berhubungan dengan suatu objek keilmuan dan pendidikan. Poin *kedua* yang berupa causa ontologis lebih menjelaskan pada sebab ataupun alasan-alasan yang melatarbelakangi lahirnya sesuatu dalam bentuk eksistensinya, dalam istilah Aristotelian ini mirip dengan *efficient* dan *final cause*.³² Sampai di sini dapat kita nyatakan bahwa realitas atau *wujūd*, menempati prinsip utama dalam kajian keilmuan dalam Islam.

Kaitannya dengan pendidikan adalah bahwa realitas yang dipahami setidaknya berawal melalui proses pengumpulan data dari pengalaman atau prinsip-prinsip dasar pemahaman. Rangkaian proses ini disusun dari kumpulan informasi yang telah ada sebelumnya, untuk selanjutnya dicari sumbu sebagai pondasi dari keseluruhan struktur logika pemikiran. Hasil komulasi dari data-data ini kemudian digunakan untuk mendapatkan satu konsep kebenaran. Akumulasi informasi yang didapat oleh seorang ilmuwan dalam Islam akan sangat mempengaruhi nalar sang ilmuwan. Kesemua informasi ini merupakan produk intelektual manusia, dan selama prinsip-prinsip ini terjaga, maka dunia keilmuan yang dituangkan dalam sistem pendidikan Islam akan selalu maju dan berkembang. Artinya, secara saintifik, dunia pendidikan Islam sangat menjunjung tinggi integrasi antara pemikiran logis dan normative secara seimbang dan proporsional.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa pendidikan Islam ingin mencapai dua poin utama, yaitu mendapatkan pengetahuan tentang kebenaran, dan pengetahuan tentang kebaikan. Poin *pertama* merupakan tipe teoritis dan *kedua* lebih kepada praktis. Melalui aspek teoritis diharapkan peserta didik mampu mendapatkan hakekat kebenaran yang semestinya. Adapun aspek praktis lebih menuntun mereka kepada implementasi yang

³² Ibn Sina, *al-Shifā', al-Ilahiyāt* (T.t.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 258.

baik dan proporsional. Ini dapat dicapai sebab, dalam pendidikan Islam kebenaran yang dibawa oleh para Nabi dalam bentuk agama, tidak berbenturan dengan kebenaran yang diusung pemikiran. Selain itu, dari penjelasan di atas, setidaknya ada dua prinsip utama di dunia pendidikan Islam. Pertama, Tuhan adalah eksistensi absolut yang mutlak keberadaannya. Ia merupakan sumber dasar adanya segala sesuatu di alam semesta. Ia tidak bisa disamakan dengan realitas materi lain di alam. Sebab, ciptaan dengan penciptanya tidak bisa dipisahkan. Tuhan itu “unik”, Dia adalah ke-*mawjūd*-an yang mutlak. Segala sesuatu bergantung kepada-Nya, namun tidak sebaliknya. Oleh karena itu, Tuhan adalah sumber dari segala ilmu pengetahuan yang merupakan objek pendidikan. *Kedua*, masyarakat atau manusia sebagai aktor dalam dunia pendidikan. Sebagai salah satu makhluk yang diciptakan oleh Tuhan, maka ia tentu memiliki segala kekurangan dan keterbatasan. Oleh karena itu, untuk mengilmui sifat-sifat esensial Tuhan, yaitu keesaan-Nya. Adapun yang disebut ilmu adalah mengetahui sesuatu sebagaimana adanya dengan penuh kemantapan dan keyakinan. Artinya informasi dapat dikatakan benar tidak hanya sebatas kesesuaiannya dengan realitas dan teori-teori yang mampu dibuktikan dalam dunia empiris serta dapat diterima dan serta memiliki manfaat praktis.

Penutup

Secara umum pandangan Pendidikan dalam Islam dibangun di atas pemahaman bahwa ilmu tidak hanya dibatasi dalam satu dimensi saja (baca: akal), namun juga mencakup juga perilaku, perkataan, ataupun aspek empiris lainnya. Selain itu ia juga berhubungan baik dengan jiwa, intelektualitas, hati. Hal ini berarti meskipun kebenaran yang dipahami telah sesuai dengan logika, ia tetap harus sejalan dengan aspek aksiologi, ontology dan epistemology. Ini melahirkan kolaborasi antara dunia konseptual dan praktis. Secara konseptual, pendidikan dalam Islam sangat berkaitan dengan hal-hal yang diketahui oleh nalar, namun juga dapat dituangkan dalam bentuk praktis.

Secara praktis, pendidikan ini mencoba mengelaborasi pemaknaan kebenaran, dengan dimulai dari pemahaman yang benar tentang eksistensinya. Eksistensi yang hakiki dari suatu kebenaran akan mampu memperjelas dan mempertegas mana yang baik lagi benar, dan mana yang tidak baik lagi benar. Di sinilah peran pemahaman yang benar tentang realitas diperlukan. Pemahaman ini lahir dari integrasi antara wahyu dan logika. Ini hanya mungkin terlaksana, jika logika memiliki kemampuan yang tepat tentang kebenaran yang hakiki, dan didukung oleh penjelasan dari wahyu. Pendidikan dalam perspektif Islam adalah adanya keterhubungan atau kesesuaian antara ilmu, realitas dan pemahaman tentang agama. Trilogy ketiga hal ini akan mampu membangun pemahaman yang baik dan benar,

baik tentang kebenaran yang dapat dibuktikan melalui eksistensinya ataupun kebenaran yang mampu divalidasi melalui ranah logika. Pendek kata, pendidikan Islam selalu menekankan pada kualitas, kuantitas, metodologi, interrelasi antara subjek dan objek pengetahuan pada tingkat kebenaran yang hakiki.

Daftar Rujukan

- Attas (al), Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Elements of Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.). "Baia", *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru, 2001.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan*. Singapura: Pustaka Nasional, 2007.
- _____. *Konsep Pengetahuan dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1997.
- Faruqi (al), Ismail Raji. *al-Tawhid: Its Implication on Thought and Life*. Virginia: IIIT, 1992.
- Ghazali (al), Abu Hamid. *Mi'yār al-'Ilm*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- Husayn, Ṭaha. *al-Fitnah al-Kubrā*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1951.
- Izutsu, Toshihiko. *Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005.
- Kathīr, Abu al-Fidā' Ismā'il Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. 1. T.t.: Dār Taybah li al-Nashr, 1999.
- Mustofa, Imron. "Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran al-Qur'ān Abdullah Saeed", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 2 (Maret 2016)
- _____. "Teori Kebenaran Ibn Sina", *Journal Kalimah*, vol. 15, no. (Maret 2017)
- Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1975.
- Qaḥṭanīy (al), Muḥammad Sa'īd. *al-Walā' wa al-Barā' fī al-Islām*. Riyadh: Dār al-Ṭayyibah, 2003.
- Sa'dī (al), 'Abd al-Rahmān. *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beyrut: Mu'assasah al-Risālah, 2002.
- Sabine, G.H. *A History of Political Thought*. New York: Collier Books, 1959.
- Setia, Adi. "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Ringkas", *Islamia*, vol. 1, no. 6, Jakarta: Insists, 2005.
- Sina, Ibn. *al-Shifā', al-Ilahiyyāt*. T.t.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *al-Ghazālī's Concept of Causality*. Malaysia: IIUM Press, 2010.